
MONTAIGNE PARADOXONJA

SÓS CSABA

I.

Montaigne esszéi sokszor leplezetlen nyíltsággal tárják az olvasó elé ama legkínosabb eseményeket, melyek az én és a másik (mások) érintkezése által fordulhatnak elő. Ide tartozik az ún. kudarc is, mely Montaigne számára a testről folytatott diskurzus leggyakrabban visszatérő apropóját képezi. Ismerjük a *Vergilius sorairól* Montaigne-jét, aki fél „belehálni a szégyenbe”, s ezért inkább a másiktól való elfordulást szorgalmazza.¹ A szégyen ezáltal egy maskulin privilégiummá válik, mivel a nő a férfival ellentétben mondhatni alanyi jogon élvezheti a másik vakságából fakadó szabadságot: „miközben [a természet] úgy akarta, hogy a mi étvágyunk látható és szembeötlő módon adjon hírt magáról, az övéket rejtetté, belsővé tette, és olyan testrésszel látta el őket, mely nem feltűnő és egyszerűen védelmezhető.”² A kudarc elkerülését szolgáló stratégiák így teljességgel alárendelődnek a maskulin kisajátítás gesztusának, nemkülönben a szexuális értelemben vett kudarccal analóg megnyilvánulások, ti. Montaigne-nél nem kizárólag a szexualitáson van a hangsúly, ugyanaz a helyzet állhat elő például a beszéd vagy a gyász esetében is. A beszélő a pillanat terhe alatt, miközben elszenvedí mások tekintetét, képtelen megszólalni,³ a gyászoló a gyászolt személy iránti túlzott kötődés folytán képtelenné válik az érzelmek kinyilvánítására: „rossz hír vételekor dermedten, szinte a földhöz szögezve állunk, mozdulni sem bírunk, míg nem a lélek, a könnyektől és panaszoktól ellazulván, magához tér.”⁴

A mozgásra, megnyilvánulásra (legyen szó szexuális, verbális vagy emocionális megnyilvánulásról) való képtelenség okát Montaigne a felfokozott szenvedélyben találja meg, s a szenvedélyek esetén mértéktelenségéhez az „egyetemes kéj” fogalmát rendeli hozzá.⁵ Az egyetemes kéj a másik tekintetében koncentrálódik, mely elviselhetetlen, mivel hatására a beszéd afáziává, a gyász egyfajta hideg gyásszá alakul, miközben Montaigne számára semmi

¹ Montaigne, Michel de: *Vergilius sorairól* (Ford. Bajcsa András és Csordás Gábor). In. Uő.: *Esszék III*. Jelenkor, Pécs 2003. 128.

² Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. Id. kiad. 125.

³ Vö. Montaigne, M. de: *A hiúságról*. Id. kiad. 221.

⁴ Montaigne, Michel de: *A szomorúságról* (Ford. Bajcsa András és Csordás Gábor). In. Uő.: *Esszék I*. Jelenkor, Pécs 2001. 24.

⁵ Vö. Montaigne, Michel de: *Semmit nem ízelhetünk tisztán...* (Ford. Bajcsa András és Csordás Gábor). In. Uő.: *Esszék II*. Jelenkor, Pécs 2002. 427.

sem elfogadhatatlanabb a szenvedélyeit megélni, kinyilvánítani képtelen embernél, s mivel itt épp a szenvedély intenzitása szab gátat a megnyilvánulásnak, a szenvedély önmaga akadályává válik. Ebből kifolyólag Montaigne javaslata az egyetemes kék megzavarását illetően paradox természetű. E paradoxon abban a kettős igényben nyilvánul meg, miszerint a szenvedélynek el kell tűnnie, de legalábbis mérséklődnie kell, a megszűnés felé kell tendálnia a kiteljesedés érdekében, vagyis egyszerre ellentétes irányokat kell követnie, úgyszólván önmaga ellen kell fordulnia.

E kettős mozgás a szabadság alapját jelenti, s minden szinten áthatja Montaigne gondolkodását. Meghatározó többek között a szexualitás kontextusában, valahányszor a férfi nemi szervvel való különféle machinációkról esik szó. Montaigne egy pórul járt ismerőse kapcsán írja a következőket: „Ismerek olyant, akin az segített, hogy akkor alkalmazta a tagot, amikor már ernyedni kezdett, hogy elaltassa az ádáz hevet, és aki a korral képesebbé vált attól, hogy kevésbé volt képes.”⁶ A kasztrált hímtag így válik szépen-lassan a szabadság centrális szervévé. Montaigne több története szól az önkasztrációról, melynek célja valamennyi esetben a szégyenből, a neheztelesből fakadó kellemetlenségek elkerülése.⁷ A fallosz tehát az erős szenvedélyek kiváltója, az ént a másik tekintetéhez láncolja, így csupán annak bizonyos hiányában van lehetőség a szenvedélyek szabad kibontakozására.⁸ Az önkasztrálás mellett a másik mód erre az önvakítás. A férfi tehát két módon tehet szert a megnyilvánulás alapjául szolgáló szabadságra; a kasztrációval a megnyilvánulás szervét iktatja ki, az önvakítással pedig képtelenné teszi magát arra, hogy a másik tekintetében kifejeződő elvárásokkal azonosuljon. A vak ember látása ugyanis a látó ember látásánál fesztelenebb.

A fesztelen látásból származó előnyök pedig leginkább akkor mutatkoznak meg, ha a konkrét nemzés problémájáról áttérünk a gondolatok nemzésének kérdésére. Montaigne egy vakon született ismerőséről írja, hogy „a labdát [s itt nem mellékesen megemlíthetjük, hogy Montaigne egy helyütt a beszédet is, mint labdajátékot aposztrofálja]⁹ megfogja bal kézzel, és elüti az ütőjével; az újjal taláломra lő, és figyel azokra, akik megmondják neki, hogy fölé vagy mellé ment-e.”¹⁰ A vak ember taláломra bekövetkező sikere aztán az érzékek hatalmáról adott leírásban nyer végső értelmet. Narcissus és Pygmalion esete, valamint a tényszerű voltaképp természetellenes módon fakadó félelmek

⁶ Montaigne, M. de: *A képzelet erejéről*. In. Uő.: *Esszék I.* Id. kiad. 134.

⁷ Vö. Montaigne, M. de: *Az erényről*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 462.

⁸ Megjegyezhetjük, hogy a szabad szenvedély itt egy olyan profán teológia részét képezi, melynek alapja a szorongás tárgyának felszámolása, ideiglenes megszabadulás attól a két betűtől, mely a teológiát a teleológiától elválasztja, a *le*-től, mely, mint tudjuk, a francia nyelvben épp a hímneműséget hivatott kifejezni.

⁹ Montaigne, M. de: *A tapasztalatról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 375.

¹⁰ Montaigne, M. de: *Raymond Sebond mentsége*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 320.

mind azt bizonyítják, hogy elmékedésünk az érzékek hatalmától függ, s valaha megesett, hogy „egy derék filozófus kivájta saját szemét, hogy szabadabban bölcseledhessen, ám – teszi hozzá Montaigne – ezzel az erővel a fülét is betömhetette volna, végül pedig minden érzékétől, vagyis lététől és életétől is meg kellett volna fosztania önmagát.”¹¹ Itt is egyfajta fokozatosság érhető tetten. Ahogy fentebb az ernyedtség állapotából a kasztráltság állapotába jutottunk, úgy most az önként megszüntetett érzékek képzeletbeli skáláján végighaladva a vakságtól eljutunk egészen a halálig, s aligha vitás, hogy Montaigne számára a halott ember a legbölcsebb. A halál azonban mindenekelőtt potenciális halálként értendő, olyan mozgásról van itt szó, melynek végső célja nem a tényleges megszűnés, hanem a növekedés és a felívelés. A halál, mint a hiány fokozhatatlan megnyilvánulása, nem átlépés a létezésből a nem-létezésbe, ilyen értelemben pedig nem transzcendencia, hanem immanencia, a megnyilvánulás lehetősége. Egyfelől például a vakság a zavartalan látás lehetősége, másfelől minél halottabb valaki az életben, annál bölcsebb, s az élet annál szabadabb, minél közelebb van a halálhoz, azaz minél kevésbé kell tartania a nehezteletstől, mely Montaigne szerint a halál legfőbb attribútuma. A halál, mint afféle uzsorás, kölcsönbe adta az életet az ember számára, akinek így szakadatlanul törlesztenie kell. E törlesztés legkézenfekvőbb módjai a betegségek, Montaigne számára a vesekő és a kólika.¹² Ebből a voltaképp illogikus, mégis talán ismerősnek mondható előfeltevésből születnek Montaigne tipológiái. Vegyük például a rossz tipológiáját, mely szerint a rossznak két típusa létezik, egy reális (megvalósult) és egy potenciális (megvalósulandó) rossz, „a legtisztább jó a rossz után következik.”¹³ Nehezteletstől értelemszerűen csak az utóbbi típus esetében kell tartani. Ezenfelül egy ilyen tipológia az abszurdum lehetőségét hordozza magában. Az abszurdum itt az, hogy a rossz realizálásának mértékében növekedhet a gondtalanság. Látható tehát, hogy Montaigne-nek a létezésről, halálról, erotikáról stb. alkotott nézetei mögött intuitív előfeltevések sorozata rejlik.

II.

Mindazonáltal az önvakítás és az önkéntes kasztráció szimbolikus értelmű aktusát többen, köztük Hans Blumenberg is, a félrevonulás aktusaként értelmezték, ama nagyvonalú (s szinte már kegyetlen) gesztusként, mellyel az én, a neheztelet súlya alatt, visszavonulót fűj, kerülve a másikkal való érintkezést. Blumenberg *Hajótörés nézővel* című tanulmányának legelején Montaigne-t a mizantróp, izolált, mindössze a *kikötőben veszteglő* individuum típusának

¹¹ I. m. 327.

¹² Vö. Montaigne, M. de: *A tapasztalatról*. In. Uő.: *Esszék III*. Id. kiad. 379-381.

¹³ I. m. 381.

megtestesítőjeként értelmezi. A mérsékelt (takarékoskodó) altruizmus mögött Blumenberg szerint a szemléltői attitűd dominanciája, az önfenntartás igénye áll: „[Montaigne] jóérzése inkább afféle természet csele, mely megjutalmazza az életben a legkevesebbet kockáztatót, a távolságtartást pedig élvezettel honorálja.”¹⁴ Alighanem csupán egy része igaz annak, amit Blumenberg mond. Montaigne számára valóban meghatározó a távolságtartás igénye, ám az eltávolodás itt kivétel nélkül a másikkal való eggyé válás érdekében történik. Férfi szereplői számára a nő nem válik úgymond a képzelet tárgyává, a különböző pótlék-megnyilvánulások ürügyévé, feltűnő, hogy az *Esszék*ben a megannyi kudarc ellenére egyszer sem esik szó önerotikus törekvésekről.

Ami pedig a Blumenberg által is említett kockázatot illeti, arra hajlunk inkább, hogy Maurice Merleau-Ponty-nak adjunk igazat, aki a *Montaigne olvasása* című esszéjében a következőt írja: „nincs igazi szabadság kockázat nélkül.”¹⁵ Merleau-Ponty kezdetben arra világít rá, hogy Montaigne rendkívül érzékeny volt az én önmagából való kilépésével, a „világ örületébe való belépéssel” járó nehézségek iránt,¹⁶ átlátta a társasági élet kaotikusságát, az egyéni hitvallások pluralitásából, s az ehhez alkalmazkodni képtelen törvényekből fakadó visszasságokat. Úgy tekintett a közösségi életre, mint romlásra (*maléfice*),¹⁷ ami, mint tudjuk, a *jeter un maléfice* alakjában utalhat a szemmel verés aktusára is, melyet Montaigne-nél a szkíta nők a férfiak fölött gyakorolnak.¹⁸ Montaigne ennek ellenére a halált okozó feminin tekintet fogadására törekedett, s nem csupán nem tért ki a nehézségek elől, de egyenesen megsokszorozta azokat. Úgy vélte, hogy szorult helyzetben a kudarc nem egy rendkívüli esemény, s a kockázat vállalása együtt jár a láthatatlanság, ezáltal pedig a szabadság birtoklásával, a veszély hiánya ellenben az elvárások terhére vonja maga után. Merleau-Ponty írja Montaigne-ről, hogy „jobban és többet tud nyújtani soron kívül.”¹⁹ A veszély és a rossz ugyanis *soron kívül* juttatja az embert, számtalan kibúvóval ajándékozza meg, mindenekelőtt pedig a cselekvés szabadságával. Azonban a szenvedélyek illetén felszabadítása, a fallikus kényszer felszámolása, s végső soron a másik érdekében az embernek olykor rettenetes kockázatokat kell vállalnia. A szabad szenvedély (*passion libre*) elérésének előfeltétele az öncsonkítás. Jó példa erre Spurina története, aki tökéletes szépsége folytán sokakat gyűjtött reménytelen szerelemre, s aki

¹⁴ Blumenberg, Hans: *Hajótörés nézővel* (Ford. Király Edit). In. Uő.: *Hajótörés nézővel*. Atlantisz, Budapest 2006. 20.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice: *Lecture de Montaigne*. In. Uő.: *Signes*. Les Éditions Gallimard, Párizs 1960. 208.

¹⁶ I. m. 203.

¹⁷ Vö. I. m. 202.

¹⁸ Vö. Montaigne, Michel de: *A képzelet erejéről* (Ford. Bajcsa András). In. Uő.: *Esszék*. Kriterion, Bukarest 1983. 66.

¹⁹ Merleau-Ponty, M.: *Lecture de Montaigne*. Id. kiad. 207.

emiatt érzett büntudatában szanaszét vagdalta testét.²⁰ Ez sokkal inkább egyfajta esztelen altruizmus, mely a kasztrációs szenvedélyt motiválja.

Nem véletlen tehát, hogy Montaigne megvetette az ígéretet, mely a betartást,²¹ a titkot, mely az őrzés kényszerét rója birtoklójára,²² a tudással való kérkedést a reflektált tudatlansággal szemben (ehhez kapcsolódik a nem nélküli Szókratész képze, aki nemzés helyett bábáskodik),²³ az apologikus beszédmódot, amit inkább az önváddal cserélt föl,²⁴ az erkölcsös személyiség imázsát (ezzel szemben sokkal inkább szerette volna, ha erkölcstelennek könyvelik el, hogy esetleges jóságával meglepetést okozzon mások számára),²⁵ a szerencsét, végezetül pedig magát az életet, amit kockázatosná kellett tennie, hogy a veszély vállalása által kompromisszumot kössön a halállal.²⁶ Merleau-Ponty különbséget tesz távollevő és jelenlevő halál között. A távollevő halál (*la mort lointaine*) az, aminek „nincsen tárgya” (*manque son objet*), míg a jelenlevő halál (*la mort présente*), „ott van mindenütt az eljövendőnkben” (*étant partout dans notre avenir*).²⁷

Merleau-Ponty találó megkülönböztetéséhez ugyanakkor hozzátehetnénk, hogy a jelenlét és a távollét Montaigne felfogásában nincsenek konfliktusban egymással. Montaigne ugyanis mindkettőt fenntartja önmaga számára, s az abszolút szabadság (*liberté absolue*) elérése érdekében kétfajta mozgást hajt végre, egy a jelenből a távolba, s egy a távolból a jelenbe tartó mozgást, aszerint, hogy mit tekint jónak és rossznak. A jót (mint például az ígéret betartásának lehetőségét) a távolba taszítja, hogy ne terhelje várakozással a lehetőség megvalósulását. Ha ígérne, azzal az ígéret tárgyát felelőtlenül áthelyezné a lehetőség tartományából a valóságba, úgyszólván a valóság ajtajának küszöbére állítaná, s amennyiben az elvárt belépés elmaradna, csalódást okozna, ezzel szemben az ígéret tárgyának előbukkanása a lehetőség tartományából (a távolból) egy olyan váratlan esemény, melynek bekövetkezése örömet okoz, esetleges meg-nem-valósulása pedig nem kelthet csalódást. A rosszat azonban (mint például a halál tényleges eljövetelet) igyekszik közelben tartani, állandóan törleszt, a rossz halmozása által investál, s mihelyt sikerült feltartóztatnia a távoli halál felől érkező nehezteléseket, megnyugvást lel a megvalósult szenvedésben. Mindkét mozgás, noha más irányú, a lehetőség konstellációján belül megy végbe. Az ígéret betartása olyan lehetőség, amire

²⁰ Vö. Montaigne, M. de: *Spurina története*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 494-495.

²¹ Vö. Montaigne, M. de: *A hiúságról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 225.

²² Vö. Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 74.

²³ Vö. Montaigne, M. de: *Raymond Sebond mentsége*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 216.

²⁴ Vö. Montaigne, M. de: *Az arcvonásokról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 321.

²⁵ Vö. Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 75.

²⁶ A szerencse és az élet vonatkozásában vö. pl. Montaigne, M. de: *A hiúságról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 198-218.

²⁷ Merleau-Ponty, M.: *Lecture de Montaigne*. Id. kiad. 199.

nem lehet számítanunk, a halál eljövetele ellenben olyan lehetőség, amire számítanunk kell. Montaigne tehát különbséget előfeltételez a lehetőség e két fajtája (egy várt eljövendő és egy nem várt eljövendő) között (amazt a halálra, emezt pedig az ígéretre szabja). Az ígéret esetében a tiszta nyereségre, a halál esetében a törlesztett adósságra való törekvésről beszélhetünk. A fent említett abszurdum pedig itt az, hogy Montaigne a jót és a rosszat kivonja a szokásosnak, természetesnek mondható törekvések rendszeréből.

Az iménti észrevételek Montaigne gondolkodásának pánintuitív jellegét tükrözik, s úgy tűnik, Montaigne csakugyan hitt e hasítások és szabások által megvalósuló kompromisszumokban, abban, hogy bele lehet nyúlni a létezés forgatagába, még ha súlyos áron is. Eltaszított hát magától minden olyan dolgot (szépséget, morális önképet, tudást, ígéretet, titkot, apológiát, szerencsét, életet), amely a fallikus kényszer terhét róhatta volna rá, amely ezáltal felszámolhatta volna a kudarcra, a megnyilvánulás hiányára adott mentegőzős lehetőségét, mely számára voltaképp egyet jelentett a szabadsággal. Montaigne talán semmitől sem tartott jobban, mint az irracionális, üres és megmagyarázhatatlan kudarcától, s így e félelem leküzdésének eszközét az okok előzetes felkutatásában, a rossz kizsákmányolásában látta.

Természetesen Montaigne előtt és után is jószerivel akadtak olyanok, akik észrevették a pozitív adományokban rejlő feszítőerőt, az elrettentő mídászi igazságot. Chamfort szerint például „a szerencse sokszor olyan, mint a gazdag és költsékes asszony, aki romlásba dönti azt a családot, amelybe nagy hozományt hozott.”²⁸ Francis Bacon-nél nyomokban fellelhető a kasztrációs szenvedély és a szerencseiszony közti párhuzam is, például *A nyomorékságról* című esszéjében, ahol Bacon az eunuchokba vetett bizalomról ír.²⁹ *A késlekedésről* című esszéjében pedig azt olvashatjuk, hogy „a Szerencse olyan mint a piac: ha van idő egy kissé várakozni, az árak gyakran csökkennek.”³⁰ Montaigne-nél senki sem tudta jobban, hogy mit jelent ez, ám ami őt elsősorban megkülönböztette másoktól, az a már sokat említett paradoxon, mely az ő esetében a kompenzációk, az adósságok, a törlesztések, a jó és a rossz dolgok közti cserék mozgásterévé vált, a Bacon által említett piac pedig mindenki másnál hangsúlyosabban egy olyan közege, ahol lehetőség van a rossz feletti monopólium megszerzésére.

Ralph Waldo Emerson, a nagy amerikai esszéista, aki Montaigne-t egy helyütt csodálatos pajtásának tulajdonítja,³¹ több dologban is igazodni látszik francia

²⁸ Chamfort: *Aforizmák* (Ford. Gábor György). Európa, Budapest 1960. 10.

²⁹ Vö. Bacon, Francis: *A nyomorékságról* (Ford. Julow Viktor). In. Uő.: *Esszék*. Európa, Budapest 1987. 194.

³⁰ Bacon, F.: *A késlekedésről*. In. Uő.: *Esszék*. Id. kiad. 97.

³¹ Vö. Emerson, Ralph Waldo: *Montaigne vagy a szkeptikus* (Ford. Wildner Ödön). In. Uő.: *Esszék*. Kriterion, Bukarest 1978. 50.

elődjéhez. Létezni Emerson számára is annyit jelent, mint kereskedni, számolni, meghatározni az adó és a tartozás mértékét. Emellett Montaigne-éhez hasonlóan Emerson piacán is lehetőség van arra, hogy az ember előre törlesszen, hogy fel nem vett hiteleket fizessen vissza. *Kompenzáció* című esszéjében Emerson a következőket írja: „Tedd adósoddá Istent! Minden csapás vissza lesz fizetve. Minél többet késik a fizetés, annál jobb számodra, mert ez a pénztáros kamatos kamattal számol.”³² A különbség azonban az, hogy Emerson teljességgel az erénynek rendeli alá koncepcióját, szerinte ugyanis a jó tett az egyetlen, amely adómentes, „nincs adó az erény jóságára.”³³ Ezzel szemben két dologra vethető ki adó vagy vám: a rossz tette, mely a megtorlás veszélyével jár együtt, és a váratlan szerencsére, amiért az ember nem dolgozott meg, s melynek ekképp jogos következménye a szerencsétlenség. Ezek tehát a moralista Emerson kategóriái, aki igyekszik erényességre és szorgalomra nevelni minket. Montaigne-nél azonban jó és rossz nem első-sorban morális kategóriák, nála sokkal inkább a megnyilvánuláson van a hangsúly, s ennek megfelelően a jót úgy határozhatjuk meg, mint ami az akadálytalan megnyilvánulás lehetőségét hordozza magában, a rosszat pedig úgy, mint ami a megnyilvánulás hiányának veszélyével fenyeget.

III.

Végezetül szükségesnek tűnik röviden, ám egy lényeges kiigazítás erejéig visszatérni a test problémájára, melynek jelentőségét dolgozatunk elején, a szexualitást középpontba állító expozíción keresztül már hangsúlyoztuk. Utaltunk rá, hogy a szexualitás Montaigne-nél az én és a másik (mint két ténylegesen jelenlévő fél) interakcióját jelenti, s ilyen értelemben Montaigne csakugyan nem ismeri az erotikát. A testről folytatott diskurzus azonban nem merül ki ennyiben. Az én és a másik közti relációból adódó nehézségek, melyeket korábban említettünk, ugyanis tovább súlyosbodnak, s talán még inkább az örület határát súrolják akkor, amikor a másik által hordozott idegenség beköltözik a saját testbe, amit az én legfeljebb formálisan birtokolhat. Nem gondolkodhatunk tehát kizárólag az én és a másik totális elkülönítettségében, mivel a hozzáférhetetlenségből fakadó bizonytalanság tekintetében ez az elkülönítettség marginális szerepet játszik. Az én éppoly kiismerhetetlen és irányíthatatlan tud lenni önmaga számára, mint a másik az én számára. A saját testtel szembeni idegenség Montaigne számára az idegenség-tapasztatlat primer megnyilvánulása. A test tehát a legközvetlenebb, a leg-

³² Emerson, Ralph Waldo: *Kompenzáció* (Ford. Doubravszky Sándor). In. Uő.: *Esszék*. Bagolyvár, Budapest 1995. 59.

³³ I. m. 61.

közelebbi idegenség, ami épp ezért talán a legnyugtalanítóbb is egyben. A másik tekintete pedig inkább csak afféle katalizátor, mely az ént a saját testtel szembeni idegenségével szembesíti, aktivizálja az éntől az éniig terjedő szkepszist, s aktualizálja az ezzel kapcsolatos szorongásokat.³⁴

Montaigne számára a test olyan, akár egy „képzeletbeli köztársaság”, s működését tekintve komplikáltabb egy égitestnél: „Nincs annyi retrogradáció, trepidáció, akcesszió, visszafolyás, vonzás az égitestek alakzataiban, mint amennyit e nyomorult kis emberi testben kiagyalnak.”³⁵ Ami a legbanálisabbnak tűnik, az a legproblematisabb is egyben, az éennek nem kell kilépnie önmagából ahhoz, hogy a létezés nagy misztériumával találja szembe önmagát. Ezen elgondolás szerint a legtermészetesebb, a hozzánk legközelebb álló adottságok (például a sírás, az erekció vagy a látás) nagyobb kihívás elé állítják az embert, mint a világűr a maga bolygóival és galaxisaival. Azonban itt nem egyszerűen egy még primitív tudásból fakadó naivitással van dolgunk. E túlzónak látszó előfeltevések mélyén sokkal inkább az az alapgondolat rejlik, miszerint a megnyilvánulás, az élet, a létezés nem egy adottság, hanem olyasmi, aminek újra és újra meg kell elevenednie (Sade ilyen értelemben talán csak annyiban különbözik Montaigne-től, hogy nála kizárólag a szexualitáson keresztül válik a létezés egy megnyilvánulás-sorozattá). Az adottságként felfogott élet statikus, a halál benyomását kelti, mégis azért van szükség a halálra (a nem-létezés ideiglenes rehabilitációjára, a halállal rokon megnyilvánulásokra, az aktus létrejöttét veszélyeztető erekció hiányára például a szexuális együttlét során), hogy az élet egy folyton reprodukálódó születésként nyilvánulhasson meg. Montaigne számára a létezés autentikus megnyilvánulása a születés, mely a halálhoz hasonlóan nem egy egyszeri megnyilvánulás, hanem egy olyan pont, ahová vissza lehet térni. A születés viszont csak akkor lehetséges, ha semmi sem adott, viszont minden lehetséges. Ehhez különös szervezőkészségre van szükség (ugyanígy egy köztársaság működtetéséhez, vagy az asztrológia műveléséhez is elengedhetetlen a koncentráltság). Láthattuk, hogy Montaigne is szakadatlanul szervez és tipologizál. Létezés-konceptcióját egy tipológia-sorozat szövi át, mely tartalmazza többek között a szexuális kondíciók, a nyelv, a lehetőség vagy épp a halál tipológiáját, Montaigne ezekben látja a megnyilvánulás lehetőségét.

³⁴ Létezik egy másik ok, amely a test témájára való visszatérésre ösztönözhet, melyről azonban most csupán egy lábjegyzet erejéig szeretnénk említést tenni. A nyelv (egész konkrétan a montaigne-i esszé) és a szexualitás közti kapcsolatról van szó. Az *Esszék* természetét, szerkezetét, működését ugyanis Montaigne a szexualitásról korábban elmondottakkal összefüggésben határozza meg. Legyen elég annyit mondanunk, hogy Montaigne különbséget tesz a kasztrált francia nyelv, és az erektált latin vagy görög nyelv között, s tudtunkra adja, hogy esszéi olyan produktumok, melyek e két nyelvtípus összehangolásából származnak. Vö. Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. In: Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 109–110.

³⁵ Montaigne, M. de: *Raymond Sebond mentsége*. In: Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 254.